

Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y a sus alternativas totalitarias.

Autor: Juan B. Fuentes

Nota: El presente texto se corresponde con el contenido de una ponencia dada en octubre de 2010 en una sesión de trabajo de un grupo de investigación sobre la obra de Karl Polanyi dentro del Proyecto de Investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación FFI2009-12402. La ponencia fue grabada y luego transcrita por David Blázquez, y ulteriormente el texto transcrito ha sido revisado por el ponente en junio de 2012. Esta revisión ha querido sólo depurar las más notorias imperfecciones de la exposición oral, sobre todo las gramaticales y estilísticas, sin modificar sustancialmente el contenido y el argumento de la exposición y procurando alterar lo menos posible el estilo y el tono orales de la misma.

Bien, la cuestión es la de las relaciones que pueda haber entre la obra de Polanyi y el marxismo por un lado, y en un sentido más amplio, la Ilustración. Yo quiero exponer mi punto de vista sobre este asunto. Pero ante todo, una observación previa sobre el motivo de mi exposición, que es alcanzar una clarificación dialéctica de los términos del debate para saber de qué estamos hablando. Mi esfuerzo va dirigido a intentar establecer una clarificación dialéctica de los términos de la discusión que tenemos que tener al objeto de que logremos la mayor inteligibilidad mutua posible, no ya tanto porque crea que vayamos a convencernos, aunque tampoco lo descarto absolutamente (y me extraña que tan racionalista como eres, Carlos {por Carlos Fernández Liria}, pienses que es imposible que nos convenciéramos; yo, que sólo soy “razonable”, más que racionalista, considero que cabría alguna posibilidad), no porque piense que nos vayamos a convencer, porque además creo que no es este contexto administrativo-académico el más adecuado para ello, pero sí porque creo que si somos capaces de clarificar lo más posible los términos del debate, de hacernos mutuamente inteligibles unos a otros nuestras posiciones, entonces por lo menos podremos conseguir algo interesante: hacer un pequeño plan de trabajo para profundizar en este debate, para poder seguir discutiendo en términos cada vez menos esquemáticos. Y para que, una vez que hayamos tenido en cuenta esa discusión, por lo menos, los trabajos que tengamos que escribir, que es algo de lo que debemos rendir cuentas administrativamente pero que también nos puede merecer la pena intelectualmente hacer, que estos trabajos estén

polémicamente, dialécticamente lo más enriquecidos posible por las intervenciones de los demás. Éste es el sentido que quiere tener esta primera intervención mía. No va a estar hecha por tanto desde la “quinta dimensión”, esta quinta dimensión es una cosa que a mí no se me alcanza, con esto quiero decir que intentaré desde luego clarificar los términos del debate, pero sin dejar necesariamente de ejercer y exponer mi propio punto de vista, que ciertamente es crítico del otro punto de vista, y esto suponiendo aquí que el debate que nos ocupa ante todo, y en principio, es el que tiene lugar entre las posiciones que pueda sostener Carlos {por Carlos Fernández Liria} y las que pueda sostener yo, y las personas que puedan estar más próximas a Carlos por un lado y las más próximas a mí por otro. No puedo hablar desde la quinta dimensión, desde el punto de vista de Dios y estar por encima de los términos de la discusión, es decir, inevitablemente hablaré desde mi punto de vista y frente al de Carlos. Pero no desde luego de manera que mi punto de vista quiera oscurecer el tuyo, sino precisamente intentándolo clarificar lo más posible. Y sin ocultar a su vez que naturalmente quiero envolver o reducir desde mi punto de vista el tuyo, mostrar que el mío es intelectualmente más potente. Así pues, quisiera sentar las bases de un diálogo socrático, en el que ni puedo ni quiero ocultar mi punto de vista pero reconociendo que nadie está de antemano por encima del juego dialéctico de los distintos puntos de vista. La “quinta dimensión”, como decía, es un lujo intelectual que a mí no se me alcanza. Recuerdo al respecto el comienzo de *El Banquete* en el que Sócrates pregunta: “¿De qué hablamos hoy?”. “Vamos a hablar del amor”, acuerdan, y entonces Aristófanes hace ya su gracia, una gracia típica de su humor bajo, romo. Dice: “Mira Sócrates, empieza por decirnos tú ya qué es el amor, porque como tú siempre llevas razón ya sabes lo que es y así no perdemos el tiempo”. Y entonces Sócrates le contesta diciendo que él tampoco sabe de entrada lo que es el amor, pero que intentará llegar a saberlo, como podrán hacer todos, en el proceso mismo de la discusión. Yo no aspiro a más que a eso. Ahora bien, tampoco finjo que carezco de un punto de vista, y digo que parto de uno crítico de los vuestros que pretende reducirlos, pero sin excluir la posibilidad de que me convencierais o de que yo os pudiera convencer en algún aspecto en el curso de la discusión. Éste es mi planteamiento. Y segundo, la exposición que voy a hacer necesariamente ha de ser muy esquemática o telegráfica, y por tanto corre el riesgo de hacerse poco comprensible. Además, yo os ruego que me aceptéis que, aunque esquemática, sea un poco amplia, porque si no me es imposible decir una palabra de lo que quiero decir. Y además para que después de esta intervención mía podamos trazar

un plan para el futuro debate, para discutir cuestiones un poco más pormenorizadas y así debatir con algo más de detalle, de pormenor. Entre las cuales intervenciones yo quisiera, si os parece bien, reservarme al menos dos más, porque todo lo que voy a decir depende de un marco antropológico filosófico que está esbozado en el capítulo octavo de mi libro *La impostura freudiana* {Juan B. Fuentes (2009): *La impostura freudiana*, Madrid: Encuentro}, sólo esbozado, y aquí a su vez no podré sino apenas mencionarlo, pero no explicitarlo; entonces, todo lo que diga, para bien o para mal, sólo se entiende si se entiende el marco desde el que lo estoy diciendo. Y efectivamente hay un montón de equívocos, el lenguaje está ya muy desgastado, por ejemplo, hace un momento, tú {por Carlos Fernández Liria} has dicho: “¡Cuidado, Polanyi no es comunitario, pero a la vez tampoco es un crítico absoluto del mercado!”, y a mi juicio llevas en cierto sentido razón, pero la cosa es que cabría asumir un concepto de comunitarismo no local, sino precisamente universal – que es el que yo sostengo, y que es el que estimo que caracteriza al catolicismo –, que no sería ya un comunitarismo “indígena” en cuanto que meramente local. Aclararse mutuamente es algo que, además de que requiere buena voluntad, lleva su tiempo. Para que la palabra sea eficaz y no sea un conjunto de esquemas, de meros clichés con simples connotaciones emocionales.

Así pues, primero esbozaré cuál es, a mi juicio, tal y como yo lo puedo interpretar, el sentido último de la obra de Polanyi. Segundo, intentaré exponeros cuál es mi punto de vista acerca de la relación entre Polanyi y el marxismo. A mi juicio, Polanyi no sólo no es marxista ni es un autor de “inspiración marxista”, como a veces decís, ni es un autor susceptible de ser asimilado por el marxismo; tiene un modo de construir intelectualmente en cierto modo deficitario porque es algo impreciso, algo vago, trabajó mediante golpes de aproximaciones sucesivas, así que hace falta desde luego interpretarlo. Y mi interpretación será esta: que Polanyi no sólo no es marxista sino que, en realidad, es antimarxista, y además de forma radical. Si se es polanyiano no se puede ser marxista y la contrarrecíproca, si se es marxista no se puede ser polanyiano. Esto es lo que quiero sostener. Y en tercer lugar la obra de Polanyi implica —si queréis implícitamente pero efectivamente, como voy a intentar demostrar— una posición crítica extensible a la propia Ilustración. De manera que no solamente es que Polanyi no sea marxista sino antimarxista, es que además es en cierto sentido esencial un anti-ilustrado, éste es mi punto de vista. Y desde este punto de vista intentaré hacerme cargo de la interpretación que muchos o algunos —vosotros entre ellos— hacéis de Polanyi

como un autor compañero de viaje de un marxismo tardío más próximo a nuestra contemporaneidad. Y, en este sentido, haré unas alusiones mínimas a tu trabajo {por Carlos Fernández Liria} *El naufragio del hombre* {editado bajo ese título, conjuntamente con un texto de Santiago Alba Rico, *Los abismos de la normalidad*, en Hondarribia, Hiru, 2010} que he leído con mucho cuidado.

Porque me parece que los encuentros a la postre son aparentes. Te confieso que tu texto me produce ciertamente una especial incomodidad intelectual, lo he leído con el mayor interés, no me he perdido una línea porque, entre nosotros, ya te digo que me desazona intelectualmente, y mucho, por muy interesante que sea, por la manera como mezclas, a mi juicio equívoca e inconsistentemente, una presunta reivindicación de la comunidad con la Ilustración. Así como también me desazona, permíteme que te lo diga, la manera como tú, César {por César Rendueles, también presente en la sesión de trabajo}, concibes el trabajo de Polanyi, en la Presentación a tu reciente edición de *El sustento del hombre* {Madrid, Capitán Swing, 2009}, como una “extraña coctelera”, o una “síntesis irrepetible”, entre marxismo y cristianismo, lo que demuestra, como luego explicaré, que atrapado como estás por la mentalidad marxista, careces de criterios para comprender adecuadamente a Polanyi.

Y por último voy a traer a colación, esto casi es relativamente externo —en realidad, es muy interno—, un texto de Chesterton en el que, entre otras cosas, se pone de manifiesto, a mi juicio, la radical incompatibilidad de caracteres morales e intelectuales entre Chesterton, al que vosotros parecéis apreciar tanto, y Marx. Y precisamente voy a traer a colación este texto porque entiendo que es inasimilable para vosotros; es un texto que rebaja incluso lo que yo aquí quisiera defender más en sintonía con Polanyi, la que quisiera ser mi propia posición. Un texto escrito en 1935, un año antes de morir, lo escribe en el momento en que se está fraguando precisamente la “gran transformación”, en el sentido de Polanyi, o sea no en el sentido de la destrucción de la sociedad antropológica tradicional por medio del mercado, sino en el momento en que empiezan a darse las distintas reacciones totalitarias frente a dicha destrucción. Os aconsejo encarecidamente que leáis los textos últimos de Chesterton publicados en el libro *Por qué soy católico* {G. K. Chesterton (2009): *Por qué soy católico*, Madrid: El buey mudo}, escritos a partir del 22, año en el que asume ya el catolicismo de una manera practicante, confesional. Son los textos, yo diría, más dramáticos de Chesterton, precisamente porque en ellos se enfrenta del modo más amargo a su mundo presente: la

gran crisis del liberalismo económico y político, desde luego, la crisis de la inestable paz entre las dos grandes guerras, y a la vez teniendo a la vista al bolchevismo, al hitlerismo y al fascismo italiano. El texto que citaré es casi demoledor porque incluso roza la heterodoxia católica por el profundo pesimismo antropológico que respira. Lo voy a traer al final a colación para que se ponga de manifiesto la profunda diferencia que hay entre Chesterton y vosotros, que, permitidme que os diga, como poseídos que estáis por la Razón, y por la Razón apriorista y pura, no podéis apearnos de vuestro optimismo antropológico progresista apriorista, o por principio, o sea, por los siglos de los siglos y pase lo que pase en este contingente e irrelevante mundo histórico y empírico; para que veáis lo poco que podía Chesterton confiar, precisamente en aquel momento histórico, en ninguna forma de progreso apriorista como el vuestro.

Pero el texto de Chesterton es además muy útil, como veremos, para entender las dificultades con las que no han podido dejar de encontrarse las propuestas prácticas que dan todo su sentido a la obra entera de Polanyi. Porque en realidad Polanyi escribe para inspirar dos tipos de alternativas que no dejan de tener un perfil más bien negativo: una, contener o frenar y encauzar de algún modo el mercado, por un lado, pero sólo contenerlo y encauzarlo, no deshacerlo; y dos, evitar las distintas alternativas totalitarias al mismo: más aún, lo que sobre todo le importa es contener al mercado *justo para evitar* sus alternativas totalitarias, que son tanto, no se olvide, los fascismos como el comunismo. Porque ya las personas más lúcidas de la época —pongamos, desde un Max Scheler a un Ortega, entre otros cuantos— empezaron a calar en la profundidad de la crisis —en la “crisis del hombre europeo”, como diría Ortega, y por extensión occidental, o sea también americano, en efecto— y en la inmensa dificultad para afrontarla de algún modo que no condujera todavía a algo peor. Y creo que aquí es donde también nos encontramos, cada cual a su modo, tanto a un Chesterton como a un Polanyi. Ciertamente, ya sé que las consecuencias que van a derivarse de mi intervención, por ser tan poco optimistas, no van a dejar aquí satisfecho a nadie; por no dejar, no me lo dejan ni a mí.

Primer punto: el sentido general y de fondo de la obra de Polanyi. A mi juicio el núcleo teórico principal de la obra de este autor es el de desvelar lo que él llama la “falacia económica”, al objeto de sacar las consecuencias prácticas oportunas, es decir, al objeto para empezar de precavernos, al estar intelectualmente envueltos por el proceso histórico que ha generado dicha falacia, frente a las consecuencias prácticas de

la misma, que en principio consistirían en la continuación ilimitada de lo que él va a llamar la “sociedad de mercado”. Pero si Polanyi nos insta a frenar y rectificar dicho desarrollo es a su vez porque asimismo busca precavernos frente a las respuestas totalitarias que en su momento se están dando frente a dicha sociedad de mercado, esas respuestas que en algún momento llega a llamar “peligrosas” y en otro momento “atroces”. Se está refiriendo desde luego a los totalitarismos del siglo, claro, y por ello tanto al fascismo y al nazismo como al comunismo soviético. La obra de Polanyi quiere tener ante todo un sentido de fondo muy práctico, y por tanto muy históricamente circunstanciado, y es por ello por lo que pivota intelectualmente sobre la operación de desvelar la “falacia económica” generada por el propio desarrollo histórico de la sociedad de mercado, que es la falacia que nos obliga a pensar en términos exclusiva o meramente económicos todo el proceso histórico de la humanidad, y por lo tanto nos incapacita para entender la verdadera historia de los usos antropológicos de la economía que las diversas sociedades humanas han hecho, es decir, de las diversas maneras como los medios económicos han sido usados e integrados por las diversas sociedades en sus marcos o contextos antropológicos respectivos. Dicha falacia nos conduce a quedar intelectualmente presos de una mirada conceptual meramente económica de la sociedad y de su historia, y por ello a continuar en la práctica el sistema de la sociedad de mercado y a no tener, por lo tanto, la menor perspectiva, ni intelectual ni práctica, acerca de cómo podríamos de algún modo reinstaurar un marco o sentido antropológico de nuestros usos económicos como forma de frenar y rectificar dicha sociedad de mercado. Pero a la vez busca, como decía, estar prevenidos para evitar las respuestas de tipo totalitario a esta sociedad de mercado, tanto las de orden proteccionista antropológico, como sería el caso de los fascismos, como el totalitarismo estatal que pretende un control absoluto o una liquidación del mercado, que sería el caso del socialismo comunista. Es más, creo que el sentido (siempre práctico) último de su obra no reside meramente en su crítica a la sociedad de mercado, sino en realizar dicha crítica *con el objetivo de* alentar la posibilidad de una respuesta correctora a dicha sociedad, pero sólo correctora, que justamente *nos evite caer* en las soluciones totalitarias “peligrosas” o “atroces”, y entre éstas, lo repito porque es esencial, están no sólo las fascistas —que son sin duda su principal preocupación cuando escribe *La Gran Transformación* durante el curso de la Segunda Guerra—, sino también, y muy especialmente después del final de dicha guerra, cuando los fascismos ya han sido derrotados, y por tanto, no se olvide, en el contexto del comienzo de la “guerra fría”

—cuando escribe *El sustento del Hombre*—, precisamente la respuesta comunista, o sea la socialista marxista soviética. No entender esto —lo repito: que Polanyi está criticando la sociedad de mercado para inspirar una corrección suya que nos evite caer tanto en los fascismos como en el comunismo— equivale a mi juicio sencillamente a no entender a este autor. Y en este sentido, como decía, resulta que dos autores como Polanyi y Chesterton vienen a sintonizar enteramente, pues también Chesterton estaba buscando, junto con su compañero y amigo Hilaire Belloc, mediante su alternativa “distribucionista”, una reforma rectificadora del capitalismo industrial contemporáneo que precisamente nos evitase caer, como reacción frente a éste, tanto en el socialismo marxista como en los fascismos. Y asimismo es fundamental entender (en lo que precisamente también Polanyi seguiría sintonizando con Chesterton) que dicha corrección o rectificación no puede dejar de tener, como veremos, un sentido profundamente *comunitario y personalista*, o sea, sencillamente, que su fondo es, inequívocamente, *moralmente cristiano* —no va a tratarse, desde luego, de un cristianismo formal y explícitamente católico, como en el caso de Chesterton, pero sí de un fondo antropológico cristiano sin el cual no hay manera de entenderle. Aquello a lo que Polanyi nos alienta es a tener en efecto la suficiente “libertad” e “imaginación creativa” —conceptos prácticos éstos que, como se ve, cualquier marxista, en cuanto que “materialista”, debería tildar despectivamente de “idealistas”; y luego hablaré de esto— como para poder rescatar, o preservar, o restaurar la mayor cantidad posible de vida antropológica comunitaria tradicional, y por tanto ya existente, a la hora de organizar nuestra economía, una vida ésta que es la que ha ido quedando justamente esquilma por el desarrollo histórico de la sociedad de mercado, y ello precisamente para evitar, como decía, toda posible respuesta totalitaria (fascista o marxista).

Éste es sencillamente a mi juicio el sentido de la obra de Polanyi. Y para desarrollar dicha obra va a llevar a cabo una serie de elaboraciones históricas teórico-empíricas muy documentadas sobre el lugar de la economía, o de “lo económico” como a veces dice para evitar su hipóstasis, en la sociedades humanas, las cuales intenta corroborar en la historia de las civilizaciones antiguas, sobre todo en sus primeras fases, basándose conceptualmente para ello muy especialmente en los descubrimientos de la antropología etnológica clásica, sobre todo en los trabajos de Malinowski, Franz Boas y Richard Thurnwarld, autores todos ellos, por cierto, del ámbito del pensamiento social centroeuropeo que a su vez han recibido la influencia de Tönnies, y que por tanto

enlazan con la idea decisiva de sociedad comunitaria, o sea de “Comunidad”, basada en el “estatus”, frente a la idea de mera “Sociedad” contractual, basada en el “contrato”. Y esta diferencia va a ser insoslayable para poder entender su fondo antropológico. Para ello conceptúa primero la idea de la economía “incrustada”, frente a la economía “emancipada”, y ligado a ello hace una crítica de la teoría de la elección racional tal y como la interpretan los economistas de la escuela liberal, de la escuela neoclásica vienesa, precisamente en cuanto que sería una forma de legitimar la falacia económica, y para ello trae a su vez a colación, basándose muy acertadamente en Aristóteles, la idea de una economía pensada sólo “formalmente” frente a la idea de una economía pensada “sustantivamente”. Estos son en efecto los tres mimbres fundamentales que articulan la obra de Polanyi: (i) economía incrustada frente a economía emancipada, (ii) crítica de la teoría de la elección racional como legitimación de la elección mercantil meramente económica como si fuera la forma universal de la razón humana y (iii) la idea de una economía sustancial frente a una economía meramente formal que sería aquella que va asociada a la concepción de la elección racional en términos puramente económicos mercantiles.

A su vez, y esto es muy importante, la idea de fondo de Polanyi que preside todos sus estudios históricos es la de que en todas las acciones humanas positivamente habidas hasta el presente, si queremos encontrar alguna legitimación moral, por tanto alguna indicación normativa, ésta ya se la encuentra inherente a la positividad de las formas mismas de organización de las sociedades históricamente dadas, de modo que no se trata tanto de ningún presunto “ideal de la razón” que pudiéramos pensar al margen de las sociedades humanas ya positivamente dadas en la historia real, ya acontecida, es decir, que allí donde no haya, positivamente dadas, relaciones sociales ya organizadas no hay posibilidad de “idear” en abstracto, o al margen de dichas relaciones, ninguna posible relación social efectiva, ni por tanto ningún “ideal de la razón (práctica)”. Y es desde esta perspectiva antropológico-moral positiva de base — no se olvide— desde donde Polanyi analizará el proceso histórico de “emancipación” del mercado respecto del marco o el contexto social antropológico normativo positivo históricamente ya dado en el cual lo económico, y el mercado mismo cuando éste ya ha surgido, ha estado siempre incrustado. (Y debo decir, por cierto, al respecto, que a mí no me acaba de convencer la palabra “incrustado” ni la palabra “empotrado”, aunque sin duda sea una buena traducción, porque tampoco me gusta la palabra que Polanyi usa en

inglés, “*embed*”, verbo que tiene esa connotación de “clavar”, o de “enclavar”, como si hiciéramos alguna violencia en el material sobre el que se clava, cuando no es esto lo que en realidad Polanyi está queriendo decir. Yo preferiría simplemente el concepto de “funcionalmente” “integrado” o “insertado”, que es el que yo uso, que evita toda connotación de violencia o forzamiento: “las operaciones y relaciones económicas” están “integradas y subordinadas funcionalmente” a su “envoltura comunitaria”, suelo decir yo). Así, la falacia económica, o sea la concepción reductivamente económica de la totalidad de la vida social humana, es justamente el producto intelectual del proceso histórico por el cual las operaciones y relaciones económicas —de producción, distribución y consumo—, y una vez desarrollado ya el mercado, pueden llegar a emanciparse del contexto antropológico normativo positivo en el que previamente estaban funcionalmente integradas de un modo tan natural como efectivo. Polanyi es ciertamente sutil, de modo que para analizar este proceso hace una historia antropológica de la economía, o sea de los diversos lugares de la economía en las sociedades, comenzando para ello por el análisis de la presencia de las primeras formas elementales de trueque en las sociedades tribales, incluso de transacciones económicas propiamente mercantiles en dichas sociedades, donde por cierto hace análisis fascinantes como por ejemplo el del hecho de que están mucho más ceremonializadas las relaciones de reciprocidad y de redistribución que las económicas. Así, la idea de Polanyi es que la “economía de mercado” que llega a generar la “sociedad de mercado” es un producto históricamente muy reciente, en cierto modo excepcional, de finales del siglo XVIII en adelante. Él tiene en cuenta el trueque, las relaciones mercantiles, incluso los mercados aislados relativamente independizados pero que no han vaciado y ocupado aún en sus propios términos mercantiles el marco societario antropológico, e incluso llega a decir que el propio Adam Smith tampoco tenía todavía una concepción mercantil global. Sólo llegará a haber lo que Polanyi llama “sociedad de mercado” cuando, según su criterio (a mi juicio, muy acertado), el trabajo y la tierra, y el propio dinero, han quedado libremente mercantilizados, es decir, sometidos a la fluctuación incontrolada de precios en el mercado. Se trata por tanto del proceso en el que se empieza a producir meramente para vender con el propósito ilimitado de obtener beneficio en la compra-venta, y no ya a producir prioritariamente para ser normativamente usado (y disfrutado) lo que se produce, un uso éste que sin duda incluye, pero subordinado, el comprar y el vender, de modo que todavía no ha llegado el mercado a emanciparse de la sociedad que produce y usa sus productos según normas

o valores antropológicos de suyo no económicos, y por tanto a reducir en sus términos puramente mercantiles al resto de la vida social. Los análisis históricos de Polanyi son sin duda suficientemente pormenorizados, y se mueven entre estos dos casos límite, a saber: por un lado, la sociedad tribal, primitiva, neolítica, en la que por supuesto o no hay ninguna transacción mercantil o la que hay está enteramente integrada en su marco antropológico normativo consuetudinario, y por el otro la “sociedad de mercado” ya contemporánea, potenciada definitivamente por la forma industrial de producción, o sea por lo que a veces llama la “era de las máquinas”, que es cuando la “economía de mercado” tiende a formar un mercado global o universal único que busca emanciparse por completo de la sociedad y fagocitar esta sociedad en sus propios términos mercantiles.

Así pues, el concepto de “empotrado”, o de “incrustado” (no obstante su connotación semántica defectuosa) es sin duda crítico, porque lo que nos está diciendo es que hasta que la sociedad de mercado empieza a desprender el mercado del resto de la sociedad y a vaciarla y ocuparla mercantilmente, las operaciones económicas de producción y distribución, sin duda siempre necesarias para el “sustento del hombre”, están insertas o integradas como decía en un contexto social institucional antropológico normativo, de suyo o de entrada no económico, que es precisamente al que se ordenan, como su fin antropológico natural, los medios económicos, en cuanto que es dicho contexto en efecto el que normativiza e integra las operaciones económicas, de modo que es en función del mismo como tienen sentido antropológico dichas operaciones. Y ello hasta tal punto que nos dirá Polanyi, con toda sutileza, que en estas sociedades ni siquiera se hacen “visibles” las operaciones económicas como tales, y que por tanto no hay propiamente conocimiento económico como tal. Esta última idea tiene a mi juicio una notable importancia, pues resulta que viene a sintonizar enteramente con la crítica que llevo años por mi parte haciendo a todas las llamadas Ciencias Humanas —a *todas* ellas, por cierto—, que no son a mi juicio sino un producto histórico —un “invento”, dicho despectivamente— precisamente de la sociedad contemporánea de mercado. Empieza a haber en efecto un saber que quiere ser un saber económico “propio” —o sea un saber con un pretendido campo cognoscitivo abstractamente autónomo o propio— en el momento mismo en el que la economía está ya abstrayéndose o desprendiéndose del resto de la vida social; pero entonces es justo cuando la Economía como presunto saber con un campo abstractamente propio resulta ser ya un fantasma gnoseológico —un

proyecto cognoscitivamente inviable. Pensad por un momento, por comparación, en la Psicología, en la cual he trabajado como sabéis como unos veinte o veinticinco años. ¿Es que no había acaso vida psicológica, o sea subjetivo-individual, en las sociedades históricamente anteriores al surgimiento de la “Ciencia de la Psicología”, o sea de la Psicología como saber prendidamente dotado de un campo abstractamente propio, que es por cierto y precisamente el momento de la eclosión de la sociedad de mercado? ¿Es que no había ciertamente conflictos, y crisis, y desfallecimientos subjetivo-individuales humanos (siempre anímico-morales, por lo demás, dada su condición humana) en la sociedad pre mercantil-industrial? Claro que los había, y sin embargo se encauzaban y resolvían, mejor o peor, merced al apoyo comunitario en el cual las vidas subjetivo-individuales estaban insertas, y ello hasta el punto, podríamos decir parafraseando a Polanyi, que las operaciones e intervenciones psicológicas como tales ni siquiera se hacían “visibles”. ¿Cuándo surge entonces la Psicología como una presunta ciencia con un pretendido campo abstractamente propio o autónomo? Justo cuando se están deshaciendo los cauces sociales comunitarios en los que vivían las personas individuales que eran los que servían precisamente como asideros para apoyarse anímico-moralmente unas a otras. Así pues, aquí la Psicología entra en un juego enteramente semejante al de la propia Economía, o sea el de ser un fantasma gnoseológico. Pues precisamente la paradoja radical, y en el límite la aporía, a las que se verán sometidas tanto la Psicología como la Economía, consiste en que tanto los problemas psicológicos como los económicos podían plantearse e irse resolviendo, y precisamente *en sus justos términos*, en el seno de los cauces normativos comunitarios organizados en los que se encontraban insertos, mientras que es justo cuando se desprenden de dichos cauces y con ello surgen las presuntas Ciencias que pretenden tratarlos de un modo abstractamente propio, cuando estas Ciencias, al encontrarse carentes de los asideros comunitarios donde justamente podrían plantearse con alguna eficacia real sus problemas, se ven sometidas a esta radical paradoja: Que allí donde aún haya vida humana comunitaria, sus “momentos” psicológicos y económicos comunitariamente integrados pueden ser efectivamente tratados, mientras que allí donde surgen las Ciencias que pretenden abstractamente tratarlos, éstas se verán inexorablemente conducidas, como el lunático que persigue su propia sombra, a una huída ilimitada hacia adelante precisamente debido a la carencia de asideros comunitarios para encauzar sus problemas. La Psicología y la Economía modernas son ciertamente dos fantasmas gnoseológicos en toda regla (y por cierto lo mismo ocurre

con la Sociología —tan apreciada por el pensamiento progresista—: el concepto mismo moderno de “Society”, ya presente en Locke, o también de “sociedad civil”, presente en toda la filosofía social moderna, no deja de ser un “invento moderno”, o sea no es sino el resultado de la abstracción reductora de la vida comunitaria previa por efecto de las nuevas relaciones jurídicas meramente contractuales entre lo que ya son meros centros individuales abstractos de interés económico que están quedado desprendidos de su vida comunitaria y por ello mutuamente aislados comunitariamente). De hecho, me parece ciertamente interesante lo que dices en tu último libro, Carlos {por Carlos Fernández Liria}, en el momento en que planteas que Psicología y Antropología mantienen relaciones inversamente proporcionales, que donde hay Antropología no hace falta Psicología, dices. La Psicología aparece cuando desaparecen los marcos comunitarios de apoyo donde se resolvían los problemas psicológicos “invisiblemente” como tales problemas psicológicos, sin Ciencia psicológica de ningún tipo. Pero lo mismo se debe decir de la Economía, y también de la Sociología, pues también estas presuntas Ciencias humanas modernas guardan relaciones inversamente proporcionales con la Antropología (a la postre, con la Antropología filosófica). Y entonces lo sutil e interesante de Polanyi es justamente esto, que no quiere caer preso de la “falacia”, o el “fantasma gnoseológico” en mis términos, de la “Economía”, sin dejar de reconocer que este fantasma – y esta es la paradoja de la modernidad industrial y mercantil – está de hecho realizándose. Pero entonces esta “realización” consiste, de un modo enteramente paradójico, en el proceso mismo de nihilificación o vaciamiento o desrealización del contexto, de la envoltura societaria normativa antropológica, de suyo no económica, que es la que está justamente desmoronándose, vaciándose y quedando succionada o abducida en términos cada vez más meramente económicos. Se está realizando el fantasma, es decir, se está vaciando o des-realizando la realidad (pero justamente la realidad comunitaria antropológica). Está realizándose en efecto una sociedad en la que cada vez más se produce no para disfrutar comunitariamente lo que comunitariamente se ha producido, de forma que sea sin duda necesario comprarlo y venderlo para disfrutarlo, sino que se produce cada vez más sólo para comprar y vender y obtener ganancia de dicha compra-venta. Entonces, cuando el mecanismo de la compra y la venta se reproduce ampliada e ilimitadamente a sí mismo cada vez más en abstracto, es decir, cada vez más independientemente del contexto antropológico normativo dentro del cual este mecanismo en principio tenía sentido antropológico, y por tanto cada vez más meramente motivado por la ganancia sin control, justamente ahí

empiezan los problemas, y además ya como problemas irresolubles en sus propios términos abstractos. ¿Cómo podríamos decir entonces que para Polanyi fuera cierta la tesis de la “determinación económica” de la sociedad? Para Polanyi lo que es antropológicamente cierto, de entrada, es precisamente lo contrario, es decir, la determinación societaria, en cuanto que comunitaria, de la economía. Pues para Polanyi la “determinación” económica de la sociedad empieza a tener efectivamente lugar justo a partir de ese momento reciente e históricamente excepcional en el que precisamente consiste la modernidad contemporánea. Es decir, la economía empieza a “determinar” la sociedad justamente en el momento histórico en que empieza a vaciarla y ocuparla económicamente de contenido y de sentido antropológicos (comunitarios). O sea que se trata, obsérvese, de una *paradójica determinación negativa*, que en lo que consiste, en efecto, como digo, es en el vaciamiento y ocupación económicos de la sociedad comunitaria previa. Entonces, repárese, resulta que toda filosofía que suponga la idea de “determinación económica de la sociedad”, y precisamente como idea de alcance pretendidamente histórico-universal, está enteramente poseída y envuelta por la propia falacia económica que Polanyi ha sabido desvelar precisamente para evitar. Y aquí resulta, como ahora vamos a ver, que no sólo va a estar el liberalismo económico, sino también, y no menos, aun cuando sea con otra orientación (pero asimismo meramente económica), precisamente el marxismo.

Segundo punto: la teoría de la elección racional, tal como la usan los economistas liberales de la escuela neoclásica, que son sin duda en este contexto el objeto de la crítica de Polanyi, entiende la idea, en principio general, de elección racional de medios para alcanzar adecuadamente un fin no ya de un modo a su vez general, sino de un modo muy particular —y en desvelar esto consiste la crítica de Polanyi—: la entiende en efecto asociando dicha elección a la idea de “escasez” de los productos, pero siempre en el contexto de un “mercado de precios” cuando éstos son ya precios “fluctuantes” resultantes de la lógica predominante de alcanzar siempre el mayor beneficio monetario posible en toda operación mercantil. Así pues, lo que Polanyi nos está mostrando, y a mi juicio muy acertadamente, es que la idea liberal de “escasez” es el resultado del propósito ya históricamente existente de un beneficio mercantil incontrolado, propio de sociedades con mercado ya emancipado y por tanto con precios fluctuantes. Pero esto no quiere decir, sino todo lo contrario, que dicha idea especial admita una validez o extensión universal, como los economistas liberales quisieran,

puesto que bien puede haber y de hecho ha habido sociedades, como lo muestra y analiza históricamente Polanyi, o sea justamente todas aquellas anteriores a la “sociedad de mercado”, en las que al no existir el propósito del beneficio mercantil ilimitado en modo alguno puede decirse que haya escasez económica de productos. Y éstas son en efecto, como digo, todas las sociedades, y no sólo las primitivas o etnológicas, sino también ya las históricas, en las que, aun pudiendo haber ya comercio, y aun mercados relativamente aislados e independientes, éstos aún quedaban integrados o sujetos a ciertas normas antropológicas tradicionales de suyo no económicas (que en el caso de las sociedades históricas son normas sin duda ya estatalmente gestionadas).

Y es esta crítica de la idea liberal económica de la elección racional el contexto en el que tiene sin duda sentido la atención que Polanyi va a prestar a la concepción que Aristóteles ya sostuvo de la economía en su *Política*. Pues en esta obra en efecto su autor entiende que una vez cubiertas ciertas necesidades básicas que los hombres de una sociedad necesitan para su sustento, de haber escasez ésta procedería en todo caso del lado de la demanda, es decir, de una idea moralmente equivocada de lo que pueda ser una “buena vida” en cuanto que orientada predominantemente al lujo. Se podría decir entonces que para Aristóteles una sociedad puede saber limitar perfectamente sus necesidades de sustento en función de ciertas normas institucionales de organización del mismo que contienen o frenan la posible deriva hacia un beneficio mercantil incontrolado o a una vida de lujo. Y a semejante forma de organización y limitación antropológicas es a lo que Polanyi va a llamar precisamente una economía “sustantiva”, frente a la que denomina economía “formal”, que es la que se desliga de aquellas limitaciones o sujeciones institucionales normativas al derivar hacia un mercado emancipado de precios fluctuantes y hacer a su vez posible las aspiraciones (de algunos) al lujo. Y quiero aquí también señalar que, a mi juicio, esta expresión, la de “economía formal”, resulta ser un tanto equívoca por imprecisa, de modo que hubiera sido acaso más acertado hablar de una concepción *formalista abstracta* de la economía, o de una economía ella misma “*abstraída*” (y por tanto “hipostatizada” y en este sentido “sustancializada”; de aquí el equívoco), para referirse, como Polanyi quiere, a la presencia de un mercado emancipado con precios fluctuantes independientes de todo control social no económico. Pero es que ocurre muy a menudo con los textos de Polanyi que, aunque en general él sabe muy bien adonde va, puesto que posee una aguda intuición intelectual y práctica del horizonte de sentido de sus análisis, sin

embargo suele construir conceptualmente sus ideas y argumentos un poco como a golpes de aproximación, y por tanto con una inevitable vaguedad e imprecisión, y a veces ambivalencia, conceptuales que pueden resultar un tanto equívocas, lo cual suele hacer inevitable en bastantes ocasiones la interpretación de sus textos, y su reexposición de un modo conceptualmente más aquilatado.

Y bien, ahora la cuestión del marxismo o no marxismo de la obra de Polanyi, cosa que por lo demás ya he tocado siquiera de pasada. Mi idea es sencillamente ésta: que tanto el liberalismo económico como el marxismo, y precisamente cuando ambos son vistos desde la idea nuclear de “falacia económica” de Polanyi, resultan ser, y ello sin perjuicio de sus diferencias de orientación (respecto del mercado), *conceptualmente “gemelos”* en la medida en que ambos comparten el mismo tipo de mirada conceptual meramente económica, o económicamente reduccionista, de la totalidad de la vida social humana, lo cual es debido a su vez al hecho de que ambas concepciones son igualmente vástagos del mismo proceso histórico de reducción económica abstracta de la totalidad de la vida social, es decir, de vaciamiento y ocupación económicas de la vida social preexistente de suyo no económica. De otro modo: que tanto el liberalismo económico como el marxismo son simplemente *variantes* de la misma “falacia económica” que Polanyi ha sabido desvelar y evitar, una “falacia” conceptual ésta que sin duda se generó inicialmente al compás de la formación histórica de la sociedad de mercado, pero que, en cuanto que tal falacia conceptual económica no deja de alcanzar y envolver asimismo la concepción marxista de la historia, y precisamente en cuanto que concepción de la determinación económica de toda sociedad humana histórica posible. El hecho de que el marxismo pretenda sin duda liquidar, mediante la organización económica socialista de la sociedad, la sociedad de mercado, que es sin duda aquélla a partir de cuyo análisis histórico Polanyi detectó el surgimiento inicial de la falacia económica, no quiere decir que, por su concepción de dicho modo de liquidación, ella misma una concepción meramente económica conforme con su idea general de la determinación económica de toda posible sociedad histórica, el marxismo haya dejado de quedar preso por completo del espejismo de la falacia económica.

La idea del marxismo es en efecto que la historia de la humanidad es la historia de la determinación económico-técnica de la totalidad de la vida social, y no sólo ya la historia dada hasta el día de hoy, sino precisamente la historia de toda sociedad humana posible, como lo pide y corrobora su proyecto mera o exclusivamente económico-

técnico de sociedad ideal, sin duda distinto y opuesto al del liberalismo económico, en cuanto que comporta la eliminación del mercado, pero no menos meramente económico-técnico, puesto que de hecho es distinto y opuesto *sólo y exclusivamente en los mismos términos meramente económico-técnicos* que comparte con él, o sea en cuanto que en efecto su objetivo se ciñe al de una mera organización económica de los medios industriales (se supone que máximamente desarrollados) de producción, cambio y distribución consistente en el control (en el límite universal) absoluto del mercado y por ello en su completa eliminación como mercado libre. Y a este respecto es sin duda filosóficamente de primera importancia reparar en la tautología, enteramente vacía de contenido, sobre la que pivota a la postre toda la filosofía marxista de la historia, precisamente en cuanto que estrictamente deudora, o mero trasunto, de la tautología sobre la que asimismo gira la entera ontológica dialéctica del idealismo real absoluto hegeliano. Si en Hegel, en efecto, todo lo real llega a ser racional en la medida en que todo lo racional puede ser real tanto como la recíproca —con lo cual en rigor no se está diciendo nada, más que expresar un mero deseo característicamente idealista vacío de contenido—, en Marx, por su parte, se proyecta una idea meramente económica de la culminación de la historia en la medida en que se sostiene una concepción asimismo económica de toda sociedad histórica previa tanto como la recíproca —con lo cual todo lo que se está haciendo es quedar enteramente preso de la mentalidad económica generada por la propia sociedad histórica moderna (de la “falacia económica” de Polanyi, en efecto), a la vez que darle a este espejismo la cobertura filosófica técnica que en efecto mejor se aviene a ello, que es justamente la del idealismo racionalista alemán en su versión de idealismo real (dialéctico) absoluto. Es ciertamente de la mayor importancia filosófica reparar en la *adecuación mutua perfecta* que existe entre la abstracción económica moderna de la vida humana real, o sea realmente comunitaria, y la abstracción conceptual que comporta el racionalismo abstracto moderno, que es precisamente “abstracto” en cuanto que concibe la razón abstraída de las vidas corpóreas humanas efectivas y por tanto de la vida social comunitaria que sólo puede darse entre medias de los cuerpos vivientes concretos. Ese mismo racionalismo abstracto, en efecto, cuya prosecución y culminación filosófica es el idealismo alemán, primero el idealismo apriorista trascendental kantiano, y por fin el idealismo (pretendidamente) real, de cuya versión absoluta dialéctica, hegeliana, Marx no pasa de ser un mero epígono absolutamente endeudado. No puedo aquí extenderme más en la consideración de esta interna adecuación entre la abstracción económica moderna de la

vida comunitaria y el desarrollo de las filosofías del racionalismo y del idealismo alemán, por lo que voy a remitirme, para quienes podáis estar interesado en mi análisis del asunto, a mi artículo reciente “De Kant a Freud: La formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano” {publicado en la revista *Pensamiento*, Vol. 67 (2011), nº 253, pp. 427-458}

Así pues, lo que la teoría marxista contempla, como culminación del desenvolvimiento económicamente determinante de la historia, no es sino una sociedad que fuese económicamente perfecta, y precisamente en cuanto que está siendo concebida de un modo meramente económico. Pero entonces resulta, obsérvese, que una sociedad que fuese económicamente perfecta en cuanto que meramente económica sólo podría realizarse a costa de triturar sin residuo toda otra posible relación social humana real que no fuese, justamente, meramente económica. Y ésta ha sido a mi juicio, por cierto, la razón por la que las sociedades de “socialismo real” (del socialismo comunista marxista) han acabado inexorablemente sucumbiendo: porque resulta que una sociedad que quiera ser económicamente perfecta en cuanto que meramente económica ni siquiera puede acabar funcionando económicamente; precisamente porque, y de acuerdo con Polanyi, a toda sociedad, incluso a la más avanzada de la “era de las máquinas”, tiene que quedarle aún algún residuo de economía “sustantiva” o “real”, o sea algún asidero social comunitario, y por tanto inexorablemente consuetudinario, sobre el que todavía poder seguir haciendo funcionar su propia economía. Por eso el socialismo es, justamente, económicamente inviable al ser económicamente autodestructivo, debido a que debe destruir para realizarse toda vida social “humana real” (o “sustantiva”) que no fuera puramente económica, o sea pura economía supuestamente perfecta. Y por eso, por cierto, adviértase, puede asegurarse que el liberalismo económico global le tiene ganada la batalla al socialismo de antemano y por los siglos de los siglos, porque es ciertamente mucho más cínicamente astuto que él —pero también más “real”, aunque sea cínicamente. Porque resulta que así como una sociedad socialista que fuese plenamente socialista es antropológicamente imposible, tampoco un mercado libre “económicamente perfecto”, o sea absolutamente emancipado o libre de la sociedad (como quisiera, en teoría, la teoría económica liberal), es antropológicamente posible. Y aquí reside el secreto y la cínica astucia del liberalismo económico “*realmente existente*”, en que *de hecho* (y por tanto frente a su modelo ideal) deja los márgenes mínimos de vida antropológica comunitaria “real”

como para poder efectivamente seguir funcionando, o sea seguir reproduciéndose ilimitadamente a sí mismo del modo más abstracto (o “formal”) posible, no dejando por tanto de frustrar una y otra vez los posibles desarrollos de esos márgenes mínimos de vida comunitaria que no puede dejar de permitir para seguir funcionando. Y éste es en efecto el cínico y astuto “secreto” de la victoria segura del liberalismo sobre el socialismo, un secreto que ciertamente no puede ser entendido desde la mentalidad puramente económica que ha quedado presa de la “falacia económica” (que por tanto no pueden entender ni los marxistas ni los teóricos liberales del mercado libre puro), sino precisamente desde una mirada que, como la de Polanyi, haya sido capaz de liberarse de dicha falacia y pueda reparar por ello en los mínimos de vida comunitaria “real” que sigue necesitando toda economía para seguir funcionando.

Así pues, y en resolución, si bien es cierto que Marx ha sabido a su modo registrar el proceso histórico de destrucción de la sociedad históricamente precedente al capitalismo mercantil y sobre todo industrial, y ha sabido ciertamente analizar *negativa* o *críticamente* dicha destrucción con algún calado, no es menos cierto a su vez que su mirada, puramente económica en cuanto que enteramente envuelta y apresada por la tendencia histórica que está intentando analizar y criticar, le ha bloqueado o cegado para entender *positivamente* cuál pudiera ser la naturaleza, condición o índole de esa vida social “real” humana que sin duda el desarrollo histórico del capitalismo está destruyendo. Y lo cierto es que tampoco al propio Marx podía importarle especialmente esta “realidad” social históricamente precedente desde el momento en que el sentido de su dialéctica (en cuanto que mera deudora del “idealismo real absoluto dialéctico” hegeliano) contempla su destrucción como el paso “racional” necesario (racional en cuanto que meramente económico) para la consecución de la culminación de la sociedad económicamente perfecta. Pero aquí es entonces donde se nos hace patente la diferencia radical e insalvable entre la mirada de Marx y la de Polanyi, puesto que los análisis históricos de este último parten todos precisamente de la consideración antropológica básica de esas “realidades” sociales humanas normativas no económicas que integran y ordenan la economía —hasta que el mercado se emancipa de ellas y las vacía y ocupa económicamente, o sea las “determina negativamente”, que es el único aspecto que Marx es capaz de registrar. Y es esta diferencia esencial e insalvable la que no puede ser en modo alguno eclipsada por ninguna *equívoca pretensión* de ver en Polanyi un autor de “inspiración” marxista, o en “sintonía” con el marxismo, o que acaso “profundizase”

y “extendiese” —como por ejemplo dices tú {por César Rendueles} en tu Presentación de *El sustento del hombre*— los análisis de Marx; que es precisamente la manera como algunos antiguos marxistas, como algunos de vosotros, estáis intentando en vano asimilar a Polanyi, y por cierto no ya antes, sino justamente después de la “Caída del Muro”, o sea de la destrucción histórica definitiva de todo socialismo posible, una destrucción que naturalmente como marxistas no podéis asimilar conceptualmente de ningún modo debido a que vuestra mirada sigue presa de la “falacia económica” en su momento desvelada y denunciada por Polanyi.

Voy ahora, con el objeto de mostrar el carácter (antropológicamente) sólo negativo, en cuanto que puramente económico, de los análisis de Marx, y a la vez y por ello su calado (antropológicamente) limitado, a traer a colación, como muestra significativa, el análisis que Marx hiciera de la plusvalía, sobre el que sin duda esta montada toda su crítica del capitalismo y por ello todo su proyecto socialista de culminación de la historia. Y para ello voy a comenzar citando un texto de Polanyi en el que éste muestra con toda claridad la filiación de la idea de plusvalía de Marx con el pensamiento de la economía política clásica, o sea con el concepto de “produit net”. Dice Polanyi en efecto al respecto (en el epígrafe primero del primer capítulo de *El sustento del hombre*): “Adam Smith introdujo los métodos de negocio en las cavernas del hombre primitivo, proyectando su famosa propensión al trueque, permuta e intercambio, hasta los jardines del Paraíso (...). El enfoque que dio Quesnay a la economía no fue menos cataláctico. La suya era la economía del “produit net”, una cantidad precisa en la contabilidad del terrateniente, pero un simple fantasma en el proceso entre el hombre y la naturaleza, del cual la economía es un aspecto. El supuesto excedente cuya creación él atribuía al suelo y a las fuerzas de la naturaleza, no era más que una transferencia al «Orden de la Naturaleza» de la disparidad que se espera que muestre el precio de venta contra el de coste. La agricultura parecía ocupar el centro de la escena porque estaban en juego los ingresos de la clase dirigente feudal, pero después la idea de excedente apareció siempre en los escritos de los economistas clásicos. *El produit net fue el padre de la plusvalía de Marx y sus derivados* (el subrayado es mío). *Y así la economía se impregnó de una noción ajena al proceso total del cual forma parte* (nuevo subrayado mío), proceso que no conoce lo que es el coste ni el beneficio y que no es una cadena de acciones productoras de excedentes. Ni tampoco una serie de fuerzas fisiológicas y psicológicas dirigidas por la necesidad de asegurarse un excedente para sí mismas. Ni

los lirios del campo, ni los pájaros que vuelan en el cielo, ni los hombres en las praderas, en los campos o en la fábrica -cuidando el ganado, recogiendo la cosecha, o poniendo piezas en una cinta transportadora- producen excedentes a partir de su propia existencia. El trabajo, como el descanso y el ocio, es una fase en el curso independiente del hombre a su paso por la vida. El montaje de la idea de excedente fue simplemente *la proyección del modelo de mercado sobre un aspecto más amplio de la existencia: la economía*” (de nuevo, subrayado mío).

El “produit net” es en efecto lo que uno “se lleva de más a cambio en una compra-venta dada ya la economía de mercado”. Y este “excedente” se deja sin duda analizar perfectamente en términos puramente económicos, como luego hiciera precisamente Marx, puesto que dado en efecto el proceso, tal y como lo analiza Polanyi, de conversión del trabajo (además de la tierra y del propio dinero) en mercancía en el contexto de un mercado de precios fluctuantes y, por tanto, en el contexto de un mercado en el que los que han llegado a ser propietarios de la fuerza de trabajo como mercancía están interesados por encima de todo en la ganancia, entonces, naturalmente, la plusvalía, tal y como Marx la percibe, es desde luego el valor (monetario) de más entre lo que se obtiene de su venta en el mercado de un producto y el salario que se le paga al trabajador por elaborarlo. Se trata en efecto de la relación económica entre “el precio, el salario y la ganancia” tal y como Marx la analizara. Ahora bien, la cuestión es que la teoría del valor-trabajo, que Marx toma y asume enteramente, como es sabido, de los economistas liberales clásicos (de Ricardo y Smith), y a partir de la cual elabora su idea de plusvalía, supone entender en términos sólo exclusivamente económicos esa “fuerza de trabajo”, es decir, supone seguirla concibiendo en términos de su valor monetario de cambio en el mercado que da de sí para el salario y para el valor de más o ganancia en que consiste la plusvalía. De aquí que Marx concibiera a su vez la por él mismo denominada “alienación económica” de un modo asimismo meramente económico, y por tanto, de nuevo, sólo negativamente económico, en cuanto entendió dicha “alienación” en efecto como siendo exactamente lo mismo que el proceso económico de la extracción de la plusvalía. Pero la cuestión es que la expresión misma de “alienación económica”, si la intentásemos comprender desde la mirada antropológica de Polanyi, podría contener todavía otra dimensión significativa (ya positivamente antropológica) que en todo caso Marx no podría ver. Sin duda que podría decirse que, hasta cierto punto, el agente alienante es ciertamente el proceso económico

de la plusvalía, mas la cuestión seguiría siendo todavía la relativa a *qué* es aquello que estaría quedando alienado, enajenado o extrañado mediante dicho proceso económico, y resulta que *eso* que estaría siendo alienado no sería ya, de entrada o de suyo, algo económico —un simple valor de cambio en el mercado que como digo da de sí para el salario y la ganancia en el capitalismo, y de modo que dicha ganancia fuese (universalmente) recuperable por el trabajador en el socialismo—, sino precisamente lo que podríamos concebir como *el sentido humano del trabajo*, un sentido que, si lo intentásemos ver de nuevo con la mirada antropológica de Polanyi, sólo lo podríamos entender de un modo antropológico-normativo comunitario, es decir, como la elaboración comunitaria de un mundo habitable ordenada al uso y disfrute comunitario del mismo. Y esto sería precisamente lo que le estaría siendo *antropológicamente arrebatado* al trabajador una vez que ya está desencadenado el proceso económico de la plusvalía. Así pues, la “alienación” propiamente consistiría en la reducción de algo que de suyo o de entrada *no* es económico, como es el sentido comunitario del trabajo y del disfrute de los bienes por él elaborado, a un proceso que ya sí es meramente económico como es de la plusvalía.

Mas por esto precisamente la idea marxista de plusvalía, sin dejar ciertamente de registrar un proceso económico efectivo, en la medida en que no deja de ser una idea puramente económica sólo puede poseer un calado antropológico restringido, y en absoluto decisivo o clave como Marx quisiera, para comprender críticamente la “sociedad de mercado” tal y como precisamente Polanyi la ha sabido comprender, pues lo cierto es que es posible concebir contextos antropológicos en donde ciertos márgenes de plusvalía efectiva (en el sentido marxista) sin embargo no supusieran una “alienación” antropológica del trabajo en el sentido de que no comprometieran su sentido humano en cuanto que comunitario. En realidad, la idea marxista de plusvalía no deja de ser un mero dispositivo conceptual *ad hoc* dentro del conjunto de su ontología (de factura hegeliana) puramente económica, sobre el cual Marx ha podido hacer gravitar (de nuevo, de un modo tautológico) tanto su crítica meramente económica del capitalismo como su proyecto meramente económico de una presunta sociedad económicamente perfecta superadora de aquél. Y de aquí, por cierto, el profundo significado antropológico que sin duda tiene el hecho de que Polanyi no haya incidido, ni haya centrado en modo alguno su crítica a la “sociedad de mercado” en la idea (marxista) de plusvalía, sino precisamente allí donde tenía en efecto que incidir

desde su marco antropológico positivo no económico de base (del que Marx carece) para poder hacer dicha crítica, es decir, en la formación de la economía y de la sociedad *de mercado*, o sea en esa artificiosa conversión en meras mercancías de la tierra, el trabajo y el dinero mismo, que es la conversión que en efecto genera esa “sociedad de mercado” con “precios incontroladamente fluctuantes” debidos al objetivo prioritario de la “ganancia ilimitada”, o sea justamente la sociedad que vacía y ocupa en su términos puramente mercantiles abstractos, o “formales”, la vida antropológica normativa comunitaria previa, y por tanto la sociedad que, si se quiere usar este concepto, verdaderamente “aliena”, “extraña” o “arrebata” al hombre el sentido antropológico de su trabajo —y por ello a la postre de su vida misma. Por eso, desde los análisis de Polanyi, la plusvalía marxista se nos aparece tan sólo como un *efecto*, sin duda económicamente real pero en todo caso *indirecto y secundario*, del desarrollo de su “sociedad de mercado”, a lo sumo como un *indicador* de ese afán de ganancia incontrolada que sin duda caracteriza a dicha sociedad, pero no ya como la clave de la verdadera crítica antropológica en profundidad de la misma. Y de nuevo esta diferencia conceptual decisiva no debe ser equívocamente eclipsada de ningún modo.

Voy, por fin, a considerar otro aspecto, ciertamente muy importante, del pensamiento de Marx y de Polanyi en el que se pone nítidamente de manifiesto la diferencia esencial de fondo entre los planteamientos de ambos autores, una diferencia que una vez comprendida nos puede a su vez servir para comprender, ya más en general, como veremos, de qué modo la antropología de Polanyi —en realidad, su antropología filosófica en ejercicio— se encuentra profundamente alejada, siendo en realidad profundamente crítica, de lo que podemos considerar como el espíritu de la Ilustración. Me refiero a las muy diversas metodologías cognoscitivas que usan cada uno de estos autores —y como también veremos, a todo lo que ello supone.

Comienzo por Marx, y lo expongo lo más brevemente posible: El llamado, por el propio Marx, “materialismo histórico”, como metodología y ontología de análisis histórico-social, es el resultado de componer la idea general de una determinación económico-técnica del conjunto de la vida social con la idea de una dualidad estructural y dinámica de planos, a saber, el de una presunta “infraestructura”, de carácter “objetivo” e “inconsciente”, y asimismo “material” en cuanto que de contenido justamente económico-técnica, en la que se jugaría de un modo determinante la dialéctica entre el “desarrollo de las fuerzas productivas” y las “relaciones sociales de

producción”, y el plano de una no menos presunta “superestructura”, de carácter “consciente”, que funcionaría como “conciencia ideológica” o “falsa conciencia” que encubre, deforma y legitima los procesos del plano infraestructural determinante, y en el que vendrían a figurar el resto de las formas sociales y culturales humanas —jurídicas, políticas, artísticas, religiosas...—. Y la cuestión es que Marx ha entendido que su explicación “materialista histórica” de la historia y la sociedad es precisamente “materialista” en la medida en que consiste en una explicación de la determinación económico-técnica, y por ello de contenido “material” y de orden “objetivo” e “inconsciente”, de las formas de la “conciencia ideológica” que pueblan la “superestructura”. En este sentido, Marx ha inscrito ciertamente su filosofía dentro de la estirpe de las filosofías de la “falsa conciencia”, o de la “sospecha sobre la conciencia” —en la que asimismo figurarían, si bien con muy diversos contenidos, un Schopenhauer, un Nietzsche o un Freud—, y ello desde luego sin dejar un ápice de seguir siendo hegeliano (cuya ontología ya incluía la idea de la “astucia (inconsciente) de la razón”).

Pues bien: difícilmente podremos encontrar a otro autor más radicalmente enfrentado a semejante modo de explicación “materialista” que el propio Polanyi. Pues resulta que el motivo práctico principal y último de toda su obra reside precisamente en esto: en lo que bien podemos entender como “*salvar la conciencia*”, tanto la de los individuos como la de los grupos, y en cuanto que conciencia “*axiológica*” capaz de *determinar*, desde sus propios *finés* axiológicos suministrados comunitariamente, y en cuanto que dicha conciencia comporta siempre algún margen de libertad creativa, precisamente el uso de lo que sólo son los “medios” económico-técnicos, sin duda necesarios pero sólo medios, y en cuanto que medios económico-técnicos efectivamente “materiales”, ordenados al fin de la preservación y prosecución de aquellos valores del grupo de referencia. Así pues, si “materialismo” en efecto significa, para el marxismo, determinación “económico-técnica” de orden “objetiva” e “inconsciente” de la conciencia (en principio falsa) de los hombres y los grupos, la antropología (filosófica) de Polanyi está constitutivamente diseñada para oponerse, del modo más explícito y radical, y tanto en la teoría como en sus consecuencias prácticas, precisamente a semejante “materialismo”, en cuanto que lo que precisamente busca es, como decíamos, salvaguardar algún margen efectivo de determinación consciente de la

ordenación del uso de los necesarios medios económico-técnicos a la preservación y prosecución de los fines axiológicos del grupo social.

Y a este respecto conviene, por cierto, una vez más advertir y aclarar un uso un tanto impreciso por ambivalente que suele darse en los textos de Polanyi en relación con el término “materia” (y ligado a ello con el término y el concepto de “necesidad”). Así, en los contextos en los que Polanyi nos está proponiendo, a partir de su consideración de Aristóteles, su distinción fundamental entre una economía “sustantiva” (o antropológicamente integrada) y una economía “formal” (o emancipada), el término “materia” (o “material”) es usado a veces como equivalente a “real” o “sustantivo”, o sea, para referirse a las “necesidades reales de sustento” del hombre, pero no ya en cuanto que meras necesidades económicas, sino precisamente en cuanto que necesidades antropológicas axiológicas, a las que deben ordenarse o subordinarse los (por lo demás, asimismo necesarios) medios económicos y técnicos (mientras que aún no estamos en una “sociedad de mercado”) —: así ocurre, por ejemplo, cuando nos habla, en numerosas ocasiones, de la “satisfacción de las necesidades materiales” de una sociedad—. Sin embargo, en otros momentos, y precisamente cuando lo que le importa es destacar el carácter de meros “medios” de los (sin duda necesarios) medios económicos y técnicos con respecto a las “necesidades” o fines antropológico-axiológicos a los que dichos medios se ordenan (salvo en la sociedad de mercado), entonces es cuando conceptúa a dichos medios, y en cuanto que medios económico-técnicos, precisamente como “materiales” —: “Lo material son los medios, no las necesidades”, nos dirá literalmente por ejemplo en más de una ocasión—. Pero una vez aclarada esta ambivalencia, podemos perfectamente entender lo que Polanyi quiere decirnos, y podemos por tanto entender de qué modo Polanyi está de hecho oponiéndose a la filosofía del “materialismo económico” marxista, al considerar que dichos medios, “materiales” en cuanto que económicos, y necesarios como medios, de hecho se subordinan a las necesidades o fines axiológicos antropológicos (salvo precisamente en la sociedad de mercado), es decir, que son dichos medios materiales en cuanto que económicos los que resultan en efecto en este sentido *determinados* por sus fines axiológicos —y *no ya determinantes* suyos. Así pues, como se ve, lo que es preciso colegir del pensamiento de Polanyi es que el materialismo económico marxista, en cuanto que asume la determinación del conjunto de la sociedad por parte de lo que (salvo en la sociedad de mercado) no son sino los medios materiales necesarios de su

conservación y prosecución antropológicas, no es sino un vástago o un producto más de la “falacia económica” generada precisamente por dicha sociedad de mercado, o sea por ese proceso histórico (reciente y excepcional) en el que lo que desde siempre han sido los medios de la conservación de la sociedad humana se independizan de ésta y vienen a vaciarla y ocuparla en sus propios términos. El marxismo, en efecto, visto precisamente desde la antropología de Polanyi, no pasa de ser una variante más de los efectos intelectuales falaces de la moderna sociedad de mercado.

Y en íntima relación con esta concepción radicalmente anti-materialista o antimarxista está la efectiva metodología cognoscitiva que Polanyi ha usado en todos sus trabajos histórico-antropológicos sobre el lugar de “lo económico” en las sociedades. A este respecto resultan sin duda significativas las observaciones que tú {por César Rendueles} has hecho en la Presentación de tu edición de *El sustento...*, así como en algún otro trabajo tuyo sobre Polanyi, relativas a lo que llamas la “sociología popular” de este autor, o su método de “bajo nivel de abstracción”, o también “impresionista”, o de “sentido común” —como por lo demás ya había señalado asimismo al respecto Godelier—. Se trata desde luego, como digo, de observaciones ciertamente significativas, pero que, me permito decirte, necesitan ser mucho más y mejor precisadas gnoseológicamente, y ello precisamente para poder extraer ciertas consecuencias antropológicas (antropológico-filosóficas) que desde luego tú no extraes.

En rigor, el método de trabajo de Polanyi debe ser gnoseológicamente caracterizado como un método “comprensivo-descriptivo”, en un sentido muy próximo al modo como Dilthey caracterizó precisamente a la metodología de las “ciencias del espíritu” por contraste con la de las “ciencias de la naturaleza”, la cual sería por su parte, como es sabido, de tipo “analítico-causal”. O también, si se quiere formular así, se trataría de una metodología “fenomenológico-descriptiva” y “práctica”, una metodología ésta que supone, repárese, que el estudioso u observador debe participar, o compartir, o reproducir por su parte las propias vivencias o experiencias, siempre a su vez prácticas o activas, de los individuos y grupos estudiados, y ello precisamente para poder *comprenderlos* tal y como estos efectivamente viven en la práctica su propia acción. Así pues, semejante metodología está en interna y necesaria relación, en el sentido de internamente acompasada, con la índole del tema estudiado (del “tema”, en efecto, más bien que del “objeto”, puesto que precisamente dicho “tema” no se deja objetivar), que en efecto es el de las formas de organización social institucional de las normas (o

fines, o valores) antropológicas de uso de los medios económicos, y en cuanto que dichas formas resultan inmediatamente accesibles a la conciencia o vivencia práctica de sus agentes precisamente como conciencia determinante de dichos medios económicos. Se trata por tanto de asumir, de hecho o en ejercicio (tenga de ello o no conciencia filosófica técnica el propio Polanyi), la idea diltheyana (o ulteriormente fenomenológico-descriptiva; o también propia de una filosofía de la vida como la de Ortega), de que las vivencias, o sea lo que se presenta inmediatamente a la conciencia, poseen un carácter cognoscitivamente “transparente” y por ello indubitadamente verdadero, y además y por lo mismo prácticamente eficaz. Y ésta es en efecto la manera como Polanyi está salvaguardando —precisamente frente al materialismo marxista— la “conciencia”, y además, según decíamos, como conciencia determinante (y no “objetiva” e “inconscientemente” determinada) del uso de los medios económicos. Sin duda que puede ocurrir que ciertos tipos o grados de conciencia (individual o grupal) pueden implicar determinados grados de error, por parcialidad o poca profundidad de perspectiva, pero de tal suerte que dichos grados de error sólo podrán ser corregidos por otros grados o tipos de conciencias cognoscitivamente más amplios o profundos, de manera que lo que en todo caso sí está siendo descartado es la idea de un error constitutivo o estructural de la conciencia o la vivencia inmediata, o sea precisamente la idea (marxista) de “falsa conciencia”, internamente asociada en el marxismo a la de un presunto conocimiento objetivo de unas presuntas estructuras objetivas e in-conscientes determinantes que precisamente serían las económico-técnicas.

Y la cuestión es, a su vez —y ésta es la tesis más radical y decisiva que aquí quiero sostener—, que dicho acompasamiento indestructible entre el método descriptivo-comprensivo y práctico y las vivencias prácticas de los individuos y grupos estudiados resulta ser internamente solidario de la condición precisa y formalmente *comunitaria* de esas formas institucionales y normativas de organización de los medios económicos que caracterizan precisamente a las sociedades con economía “real” o “sustantiva”, y no aún “formal” o “emancipada”. Pues la “*comunidad*” precisamente consiste, según propongo, en aquellas formas de organización grupal del “apoyo mutuo” que implica un “reconocimiento” y un “compadecimiento” mutuos que sólo son posibles *entre medias* de los cuerpos humanos vivientes singulares en acción, y no ya haciendo abstracción de éstos. De este modo, si bien las organizaciones comunitarias son sin duda formas grupales o societarias de organización, y por tanto no ya meramente individuales, no por

ello son, en rigor, formas abstractamente “objetivas”, en las que las vivencias y las acciones de los cuerpos vivientes individuales hubieran quedado neutralizadas, eliminadas o segregadas debido al presunto formato supra-individual o supra-subjetivo “in-consciente” de dichas organizaciones, sino que se trata más bien sólo de formas “para-individuales” o “para-subjetivas” que deben seguir formalmente incorporando las acciones conscientes de los cuerpos singulares, y además de cada uno de ellos en su singularidad (personal). De aquí, en efecto, la radical diferencia y oposición entre la metodología descriptivo-comprensiva y práctica de Polanyi, que en ningún momento se *despega* del “terreno” en el que siguen figurando formalmente las acciones y vivencias de los cuerpos vivientes singulares humanos, y la metodología “materialista económica” marxista, que precisamente *se desprende* de dicho “terreno” al suponer la determinación “objetiva” e “inconsciente”, en cuanto que económica, de las acciones y vivencias de dichos cuerpos. Y de aquí asimismo, y por ello, la radical diferencia y oposición entre las antropologías filosóficas inexorablemente implicadas por cada una de estas dos metodologías: *personalista* y *comunitaria* una de ellas, en efecto, y descarnadamente *impersonal* y puramente “*sociológica*” (en cuanto que socio-económica) la otra.

Se comprende, por tanto, en definitiva, de qué modo la metodología y el pensamiento marxistas son un producto más de la “falacia económica” y de la propia sociedad moderna y contemporánea industrial que en efecto *ha desprendido impersonal* y *objetivamente la economía* de la efectiva vida social humana “real”, o sea comunitaria, a diferencia precisamente de la metodología y el pensamiento de Polanyi que justamente han sabido tomar conciencia crítica de este proceso que sin embargo envuelve y atrapa enteramente al marxismo.

Y es, por fin, la comprensión de estas radicales diferencias metodológicas y antropológico-filosóficas la que a su vez nos puede poner muy certeramente sobre la pista, de un modo ya más general, del carácter de hecho no ilustrado, sino precisamente crítico de la Ilustración, del pensamiento de Polanyi, cuestión ésta a mi juicio de suma importancia y con cuya consideración quiero terminar mi intervención.

Pues según propongo, en efecto, lo que podríamos denominar el “espíritu de la Ilustración”, o la “concepción del Mundo” ilustrada, es el resultado histórico de la sucesiva concatenación y refundición de estas dos grandes revoluciones, enteramente características de la modernidad, a saber: primero, la revolución “científico-técnica”, y

en segundo lugar la “revolución social” (en cuanto que meramente socio-económica, como ahora veremos). Consiste la primera sin duda en el surgimiento de las ciencias matemático-experimentales modernas (cuyo paradigma prototípico podríamos cifrar en la física de Galileo), y su correspondiente imagen estrictamente geométrico-mecánica de la Naturaleza. Y es esencial aquí observar que dicha imagen geométrico-mecánica implica desde luego la más estricta neutralización, segregación o eliminación de todo tipo de operaciones y vivencias posibles —incluidas las de los propios agentes humanos que genéticamente construyen estas ciencias—, habida cuenta de que los términos de los campos de estas ciencias (físicas estrictas) resultan formalmente vinculados entre sí por exclusivas relaciones causales eficientes (de contigüidad espacial). En este sentido, estas ciencias sí que trabajan, desde luego, con el “máximo nivel de abstracción” al construir en efecto sus verdades con un carácter formalmente universal (dentro de su propio campo categorial) y objetivo en un sentido estricto, y por tanto enteramente impersonal. Lo cual no ha obstado, por lo demás, para que los contenidos de los campos de estas ciencias se hayan incorporado a la producción se diría que un modo tan inmediato como ha resultado técnicamente posible, bajo la forma de las diversas tecnologías o ingenierías, dando lugar de este modo ciertamente a la “Industria”, o sea a la forma industrial de producción contemporánea —a la “era de las máquinas”, como dice en efecto, no sin alguna vaguedad, Polanyi, pues lo cierto es que máquinas ya había mucho antes de la Industria, sólo que eran máquinas cuyo funcionamiento dependía energéticamente de fuerzas orgánicas animales o humanas, mientras que lo que caracteriza formalmente a las máquinas industriales es precisamente su funcionamiento automático que precisamente se segrega energéticamente de las operaciones vivientes (animales o humanas)—.

Ahora bien, y ésta es mi tesis, lo que va a caracterizar formal y específicamente al pensamiento ilustrado, dada ya desde luego la presencia histórica de las nuevas ciencias físicas estrictas (o siquiera de sus primeros logros efectivos, los de la física de Galileo y Newton especialmente), va a consistir precisamente en esto: en la idea de aplicar el tipo de racionalidad característico de estas ciencias, de un grado máximo de universalidad y objetividad abstractas como hemos visto, para plantear y resolver las cuestiones que tienen que ver con la acción o con los asuntos humanos, o sea, y como ahora veremos, muy especialmente con los asuntos sociales, jurídicos y políticos; incurriendo de este modo (me permito decir) en la ingenua y necia confianza en que el grado máximo de

universalidad y objetividad abstractas de la racionalidad de estas ciencias estrictas es la mayor y mejor garantía de verdad teórica y eficacia práctica a la hora de tratar dichos asuntos. Ésta es en efecto a mi juicio la clave específica y el error radical de la Ilustración.

Mas la cuestión es que esta voluntad de aplicar la racionalidad de las ciencias físicas estrictas al tratamiento de los asuntos humanos no ha sido en modo alguno una mera casualidad o un simple accidente histórico, puesto que se encuentra internamente acompasada y realimentada con el desarrollo *precisamente de esa sociedad* que tan lúcidamente ha sabido analizar y desvelar Polanyi, o sea primero con el desarrollo de la “economía de mercado” y por fin con el de la “sociedad de mercado” en la que éste vacía y engulle de un modo cada vez más económicamente abstracto o emancipado los contenidos antropológicos efectivos históricamente precedentes. Y ésta es en efecto justamente la cuestión esencial: la de la *interna y necesaria conexión* entre la abstracción económica de la vida humana real (o sea comunitaria) y el desarrollo del racionalismo abstracto ilustrado (y luego del idealismo alemán como continuación y culminación suya) como ideal de la acción humana. Allí donde, en efecto, como Polanyi nos ha enseñado, las meras relaciones económicas de mercado, de suyo ya siempre abstractas en cuanto que meras relaciones de equivalencia universal abstracta monetarias, empiecen a quedar desprendidas de su previa inserción en los marcos normativos antropológicos y a vaciar y ocupar en su propios términos abstractos dichos marcos, allí estará inexorablemente abonándose el terreno para el desarrollo del racionalismo abstracto como ideal práctico de la vida humana. Hay, pues, una conexión interna y necesaria entre el vaciado económico-abstracto —nihilista o irrealista— de la vida real humana y el ideal práctico del racionalismo abstracto de la Ilustración. La Ilustración es, así pues, en efecto, esencialmente nihilismo o irrealismo. Y su culminación es, como digo, la filosofía del idealismo alemán. La economía —abstractamente considerada—: he aquí en efecto el ideal práctico de la razón *pura*, o sea *sin mezcla alguna* con la vida humana real siempre de suyo corpórea y comunitaria. Y ello ya tanto, desde luego, en su primera versión (kantiana) apriorista trascendental, como aún más en el ulterior desarrollo del idealismo pretendidamente real, y no digamos del idealismo real absoluto dialéctico (hegeliano). (Y una vez debo remitirme para un análisis más detallado de esta cuestión a mi ensayo ya mencionado “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del

pensamiento kantiano”). Y en este sentido, por cierto, merece la pena advertir el radical formato *idealista*, por hegeliano, del pretendido “materialismo histórico” marxista. Pues lo cierto es que mientras que Marx pretendía, como se sabe, de un modo tan ingenuo como torpe, “dar la vuelta del revés” al idealismo hegeliano, creyendo estar recuperando la “materia” o la “realidad” de la dialéctica hegeliana al dotar ésta de determinaciones económico-técnicas, todo lo que sin embargo estaba de hecho haciendo de este modo es llevar a su genuina “realización” dicha dialéctica en cuanto que enteramente idealista, o sea, a esa paradójica “realización” que en realidad consiste en el más completo vaciado o desrealización de toda genuina realidad humana precisamente en el sentido de Polanyi, o sea en el sentido de la economía concebida por Polanyi como “real” o “sustantiva”, que ya hemos visto que sólo puede ser la economía comunitariamente integrada.

Se comprende, me parece, en definitiva, de qué modo la metodología comprensivo-descriptiva y práctica de Polanyi, siempre atendida al terreno de las vivencias prácticas determinantes de los individuos y los grupos, y la antropología comunitaria y personalista que dicha metodología internamente comporta, resultan ser, de hecho, no ya sólo no ilustradas, sino profunda y sabiamente críticas de ese espejismo ilustrado (diríamos, parafraseando a Polanyi, de esa “falacia ilustrada”) que ha creído poder conocer y tratar los asuntos humanos desde un presunto nivel de abstracción universal y objetiva conformado a partir del modelo de la racionalidad de las ciencias físicas estrictas.

Y es esta distancia metodológica y conceptual crítica esencial respecto de la Ilustración la que precisamente le ha permitido a Polanyi comprender críticamente estos dos aspectos decisivos del proceso histórico de la formación de la sociedad de mercado que, precisamente por ser ellos mismos un producto histórico ilustrado envuelven enteramente la mentalidad ilustrada y se hacen críticamente inaccesibles para la misma, a saber: primero, el de la formación de un nuevo tipo de Estado, y por tanto de política, internamente acompasado y realimentado con el desarrollo del mercado y de la sociedad de mercado, y por ello necesariamente centralizado, puramente técnico y enteramente burocratizado, y en segundo lugar la formación de un tipo de derecho cada vez más meramente contractual, y no consuetudinario, como se corresponde forzosamente con semejante nueva forma de Estado.

Polanyi ha sabido en efecto captar con una notable lucidez (la que le otorga precisamente su perspectiva intelectual no ilustrada) de qué modo el desarrollo de los mercados modernos, y ya definitivamente de esa universalización suya que conforma la sociedad de mercado que vacía y engulle las comunidades particulares previas de las que surge, no puede formarse si no es mediante el concurso necesario de la formación de un nuevo tipo muy determinado de Estado que hace posible aquella formación del mercado justamente en la medida que sustituye y ocupa las relaciones comunitarias previas —siempre múltiples, diversas y dotadas de una vida social propia o autónoma— por una nueva organización social, enteramente emanada del Estado en cuanto que exclusiva y directamente política, que por lo mismo habrá de ser ya puramente técnica y por tanto homogéneamente centralizada y burocratizada —es decir, que será la realización misma del ideal del racionalismo abstracto moderno ilustrado—. Polanyi está de ese modo captando, me permito decir, lo que va a constituir la esencia misma del Estado moderno —de *todo* estado moderno, también de los liberales y democráticos—, que siempre va a ser en efecto ya un Estado —más o menos germinalmente o ya desarrollado— *totalitario*. Totalitario, en efecto, en la medida en que se propone el programa de diseñar, en su totalidad e integridad, las relaciones sociales desde la sustitución de las relaciones comunitarias previas por sus propias formas directamente políticas de organización social, cosa ésta que ciertamente sólo puede ocurrir, adviértase, justamente allí donde el “material social” susceptible de ser organizado sea ya (cada vez más) un “material” meramente económico-técnico —y no desde luego comunitario, que por lo mismo será el único tipo de “material social” capaz de resistir a semejante tenaza político-económica moderna que a su vez sólo puede lograr su efecto mediante el ejercicio de su violencia destructiva sobre la comunidad. Por lo demás, ni que decir tiene que, aunque Polanyi haya centrado sus análisis históricos en la formación de la sociedad de mercado y del Estado que concurre a formarla, la tenaza político-económica moderna siempre adversa de la comunidad no sólo se deberá haber dado en la formación de la sociedad de mercado, sino que deberá asimismo darse, y aun de modo más implacable y descarnado, en la formación de ese proyecto de sociedad económicamente perfecta en cuanto que meramente económica que es el socialismo. Sólo un proyecto de sociedad socialista puede llevar en efecto a su límite el totalitarismo político moderno al consistir él mismo en el diseño político absoluto de la que quiere ser una mera, por perfecta, sociedad económico-técnica. Como ya vimos, era precisamente semejante proyecto el que acababa por resultar económicamente

inviabile, por la imposibilidad de pulverizar absolutamente como quisiera toda vida comunitaria, a diferencia de la cínica astucia de la sociedad de mercado que deja los márgenes mínimos de vida comunitaria para poder reproducirse a sí misma lo más posible.

Y por ello, y en segundo lugar, Polanyi ha sabido sin duda comprender que dicha forma de Estado sólo puede desplegarse mediante la formación de un tipo de Derecho cada vez más meramente *contractual* o abstracto, esto es, abstraído o desprendido del tradicional Derecho *consuetudinario* característico de las comunidades al que sin duda debe inexorablemente suplantarlo. Y aquí reside ciertamente la clave del uso explícito y sistemático que Polanyi ha hecho de los estudios de aquellos antropólogos o etnólogos —como Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Richard Thurnwald— que precisamente usaron la distinción de Tönnies entre la idea de “Comunidad” basada en el “estatus” y la de “Sociedad” basada en el “contrato” en sus estudios de las sociedades primitivas. Como el propio Polanyi lo ha expresado (por ejemplo, en el epígrafe segundo del capítulo cuarto de *El sustento del hombre*) lo que él ha hecho no es sino “aplicar esta distinción (la mencionada distinción de Tönnies) a la historia real de las instituciones económicas, como el comercio, el dinero y los mercados”. Por lo demás, sabido es que Polanyi ha rastreado (por ejemplo, de nuevo, en el mismo epígrafe del mismo capítulo de *El sustento del hombre*) esta distinción de Tönnies, dada la importancia radical que ella tiene en su propia concepción antropológica de base, hasta su antecedente en la obra de 1861 del historiador del derecho Henry Summer Maine titulada como es sabido *Ancient Law*, y ello sin perjuicio de que este autor muestre sus preferencias liberales por el derecho contractual, a diferencia de Tönnies, cuya posición antropológicamente más conservadora inclina sus simpatías por el derecho comunitario de tipo consuetudinario.

Así pues, quiero acabar señalando, para terminar, que me parece que tampoco es tan difícil, a la postre, comprender aquello que Polanyi estaba buscando con su obra y cuál quería ser su propuesta en el mundo en crisis que le había tocado vivir. Como ya apunté al comenzar mi intervención, Polanyi ha realizado un estudio histórico de la emancipación del mercado de la sociedad comunitaria tradicional al objeto de sugerir las rectificaciones o correcciones del mercado que nos permitieran a su vez evitar todo tipo de respuesta totalitaria a dicha emancipación, tanto las fascistas como las comunistas. En realidad, Polanyi sólo pretendía alentar — y es muy importante entender

desde dónde: primero, desde Inglaterra y los Estados Unidos, mientras que los fascismos aún no habían sido derrotados en la segunda guerra, y gracias (no se olvide) a una beca de la Fundación Rockefeller; y más tarde ya desde los Estados Unidos, asimismo financiado (tampoco se olvide) por la Universidad de Columbia, cuando estaba comenzando a tener lugar ya la guerra fría contra la Unión Soviética—, sólo pretendía alentar, decía, una *reforma*, y sólo una reforma, del mercado, pero una reforma dotada ciertamente de *un calado muy especial y profundo*, puesto que su clave residía, y esto es esencial, en que se trataba de una reforma *antropológica*, y no ya meramente política ni meramente económica (razón por la cual esta reforma no se deja entender desde las solas categorías modernas, tan bien analizadas críticamente por él, puramente políticas o económicas, que son precisamente las vuestras). En verdad, puede decirse que el fondo antropológico de la propuesta de Polanyi es *profundamente liberal*, pero no ya desde luego en un sentido económico, ni aun meramente político, sino precisa y justamente *meta-político*, o sea comunitario y personalista. Un liberalismo meta-político éste, en efecto —o caso fuera mejor decir una “liberalidad meta-política”—, que se mostrase en efecto capaz de salvaguardar las formas, siempre “espontáneas” o “libres”, de organización *comunal* de la economía —por tanto, las formas principalmente municipales y gremiales, y aun familiares—, lo cual sin duda no requiere de la supresión del mercado y de las iniciativas privadas mercantiles, pero sí de su control y encauzamiento estatales, pero esto no a su vez según criterios puramente técnico-económicos, sino precisamente según aquellos criterios comunitarios que permitan mantener comunitariamente encauzada esta libertad económica. El Estado puede, y debe, sin duda, controlar y encauzar el mercado, mas a su vez en función de aquello que siempre antecede, sustenta y trasciende al Estado, que es la preservación y prosecución de la comunidad. Diríamos, en la forma prácticamente de un eslogan: Frente al mercado, el Estado; pero éste siempre en función de la comunidad.

Polanyi quiso abrir de este modo, en resolución, en medio de un mundo radicalmente desequilibrado, el de la sociedad de mercado ilimitadamente emancipado, y a la vez aterradorante y peligroso, el de los fascismos primero y el comunismo después, una suerte de “*tercera vía*” de índole *antropológica* comunitaria y personalista. Y en este sentido, por cierto, su propuesta no dejaba de sintonizar en muy buena medida con la que un Chesterton y un Belloc asimismo estuvieron intentando,

desde una perspectiva profunda y explícitamente católica, durante la segunda y tercera década del siglo mediante su distributivismo.

Mas lo cierto es que es preciso al día de hoy constatar que, una vez derrotados los fascismos y autoderrotado el comunismo, esta tercera vía no ha logrado ciertamente abrirse paso, habiendo quedado solitariamente triunfante la más descarnada e inhumana sociedad global de mercado que cupiera imaginar. Pero puede que —y con esta observación quiero terminar mi intervención— la razón principal de este fracaso no radique tanto en la posible inviabilidad intrínseca de dicha vía —en su vaguedad o imprecisión o indeterminación, como acaso se pudiera pensar—, sino en un factor antropológico más profundo, que tampoco tiene lugar por lo demás de un modo exento, puesto que sin duda se realimenta incesantemente con el triunfo de dicha sociedad de mercado. Un “factor humano” ciertamente éste que me parece que Chesterton sí supo amargamente detectar ya a la altura de los años treinta del pasado siglo. Y de aquí que quiera ahora terminar, como prometí al comienzo de mi intervención, trayendo a colación una cita de este autor que me parece sumamente significativa a este respecto. La cita está extraída de un ensayo, significativamente titulado “Cuando el mundo dio la espalda”, que forma parte del grupo de los últimos trabajos de Chesterton, escritos el año 1935, por tanto sólo un año antes de su muerte, no menos significativamente titulados “El manantial y la ciénaga” {edición española: G. K. Chesterton (2009): *Por qué soy católico*, Madrid: El Buey Mudo}. El “manantial” es sin duda la Iglesia católica, que para Chesterton constituye en ese momento el único asidero espiritual posible para no hundirse en la “ciénaga” moral, y por eso política y económica, a la que ha conducido el mundo moderno. Y el título del ensayo en cuestión, “Cuando el mundo dio la espalda”, se refiere a la actitud moral del hombre del momento que parece haber dado definitivamente la espalda a cualquier posible salida moral, y por ello política y económica, para seguir viviendo con la dignidad y la alegría que sólo se hacen posibles al adoptar ante la vida humana una verdadera actitud *realista*, por tanto común y ordinaria, de suyo siempre compleja y problemática, pero por lo mismo vivible. El pasaje que citaré es muy escueto, pero suficientemente claro y contundente, me parece, para comprobar la amargura concreta que embargaba a Chesterton en ese momento histórico decisivo así como el sentido antropológico de la misma —una amargura que, ya dije, casi roza la heterodoxia católica al acercarse tanto a un pesimismo antropológico que en todo caso Chesterton no se podía consentir—. Y dice así: “Sea

monárquico, si usted quiere... pruebe con la monarquía si usted piensa que será mejor (...) Sea democrático, si le gusta...; proclame su sentido de la dignidad del hombre en bien de la humanidad, defienda cualquier forma de igualdad; pero no deposite su confianza en el voto de la humanidad. Hay un pequeño defecto en el hombre, imagen de Dios, maravilla del mundo: *que no es de fiar*. Si cree que su pensamiento es resumen de su naturaleza profunda o su fin último, llegará el día en que, de repente, le parecerá un traidor” (el subrayado es mío).

Y ciertamente, si reparamos por un momento en la crisis llamada “económica” que está en la actualidad incendiando, casi ochenta años después, (lo que aún pudiera quedar de) la civilización occidental, me parece que es preciso reconocer que el secreto de dicha crisis reside en su *raíz* precisamente *moral*, de la cual raíz sus consecuencias económicas, sin duda amplias y profundas, sólo son un efecto de superficie. Sabida es, por descontando, la inmensa corrupción de los financieros y los políticos, y sus trapisondas mutuas, o sea de quienes dirigen y controlan y manipulan a las gentes que pueblan nuestras actuales sociedades desarrolladas. Pero al intentar comprender esta crisis no se suele advertir y resaltar algo sin lo cual semejante corrupción no tendría en verdad punto de aplicación ni de realimentación posible, como es precisamente esto: la no menos inmensa *codicia*, y codicia *económico-igualitaria*, de esa inmensa masa de “esclavos felices” (por usar la sagaz expresión con la que Hilaire Belloc predijo en 1928 lo que en efecto llegaríamos a ser en un debate por él moderado entre Chesterton y Shaw) que se hacían moralmente formando, no ya ciertamente el “*pueblo*” —que en su sentido genuino comunitario está hoy ya sin duda por completo desapareciendo—, sino más bien y precisamente la “*sociedad*”, esa sociedad moderna que es en efecto y a la postre la responsable moral última de su propia autodestrucción y por lo mismo del género de corruptos que la dirigen y manipulan a su propio antojo —tanto como al antojo de esa misma “sociedad”.

Y es que, como amargamente constatará ya en el año 1935 el muy lúcido y bondadoso Chesterton, *el ser humano no es de fiar*.

Y el del día de hoy, todavía menos.

REFERENCIAS

- Chesterton, G. K. (1935/2009): El manantial y la ciénaga. En: G. K. Chesterton: *Por qué soy católico*. Madrid: El Buey Mudo.
- Fernández Liria, C. (2010): *El naufragio del hombre*. Hondarribia: Hiru
- Fuentes, J. B. (2009): *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*. Madrid: Encuentro.
- Fuentes, J. B. (2011): De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano, *Pensamiento*, vol. 67, nº 253, pp. 427-458.
- Polanyi, K. (1944/1989): *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Polanyi, K. (1977/2009): *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing.
- Polanyi, K.; Arensberg, C. M., y Pearson, H. W. (1957/1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- Rendueles, C. (2009): Presentación. Karl Polanyi contra el milenarismo liberal. En: K. Polanyi: *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing

Texto revisado en Madrid, en junio de 2012